Capítulo 4

Hume: para além do Empirismo

Este é o momento de mostrar que a distinção entre o racionalismo e o empirismo é inexata e deve, como já disse no capítulo 1, ser entendida com reservas e muita cautela. Vou mostrar aqui um modo de ler Hume que o aproxima de Kant e o distancia da tradição empirista, embora ele jamais se liberte totalmente dela.

4.1 Nossa Crença nas Relações Causais

David Hume (1711- 1776)

Vários intérpretes de ***Hume*** classificam sua filosofia de *naturalista*. Segundo eles, as soluções humeanas a certos problemas filosóficos se opõem àquelas de filósofos que se esforçam em recorrer a argumentos baseados numa concepção de razão bem próxima a de Descartes.

Esse tipo de interpretação pressupõe uma distinção entre argumentos cuja base reside apenas na razão e argumentos cuja base reside em sentimentos e instintos.

Desse modo, a prova da primeira certeza cartesiana, por exemplo, poderia ser considerada um argumento do primeiro tipo (ver capítulo II). Isso porque em provas como essa encontramos apenas princípios *a priori* dando sustentação aos conceitos e às premissas. Por exemplo, o princípio de que o nada não tem propriedades não é aprendido por nós através da experiência, mas através do raciocínio lógico. Na terminologia de Hume, tais princípios surgem de um exame da relação de idéias.

Defensores da interpretação do segundo tipo (naturalista) oferecem como exemplo a solução cética do problema da relação

causal, cuja base é encontrada no costume ou no instinto natural. Apesar disso, creio que Hume não é um naturalista, e que essa chamada solução cética é apenas um passo na direção de uma ambiciosa ciência da natureza humana. Espero mostrar no que se segue que a filosofia de Hume é uma tentativa de abarcar e reconciliar as diversas tendências da natureza humana. A tensão que delas surge, assim como a necessidade de dissolvê-la, remete-nos a um tipo de reflexão de segunda ordem por meio da qual somente um tipo de razão – não cartesiana e, portanto, não-demonstrativa – pode ser pensada como guiando nossas investigações. Ela é solitária, porque não é acompanhada, ou dependente, de nenhuma outra capacidade humana. Ela é não-demonstrativa, porque não objetiva a construção de provas de cunho estritamente lógico. Após especificar o papel dessa razão não-cartesiana no interior da filosofia de Hume, será possível também impugnar as interpretações que classificam Hume como um cético. Seu "ceticismo mitigado" poderá ser visto como um procedimento epistemológico que deverá anteceder qualquer tentativa de constituir a desejada ciência do homem.

Um bom começo para realizar essa tarefa é se concentrar na abordagem humeana da causalidade. Tendo em vista que o argumento é bem conhecido, vou me limitar em expor suas partes principais, em vez de reproduzi-lo exaustivamente. As premissas do argumento podem ser resumidas da seguinte forma. Primeiro, de acordo com Hume, as percepções da mente são divididas em impressões, ou percepções mais vívidas, e idéias, que são pensadas como cópias de impressões. Segundo, a idéias são conectadas entre si por meio de três tipos de associação, a saber, semelhança, contigüidade no tempo e lugar e causação. Terceiro, os atos da mente são divididos em relações de idéias (raciocínio demonstrativo) e matérias de fato (raciocínio empírico). Hume afirma que, enquanto os raciocínios demonstrativos requerem apenas a razão e seus princípios e regras *a priori*, os raciocínios empíricos se baseiam na relação causa e efeito (cf. *Investigação Acerca do Entendimento Humano* § 22). Qualquer que seja nossa pesquisa empírica, inevitavelmente acabamos fazendo inferências causais.

Finalmente, e não menos importante, as inferências causais fazem-nos *acreditar*, com base na aparência de A, que B ocorrerá, contanto que a experiência passada tenha mostrado A e B unidos repetida e constantemente. Quando temos uma impressão de A, não apenas temos a idéia de B; nós realmente passamos a acreditar na ocorrência iminente de B. Isso porque uma porção da vivacidade encontrada na impressão A é passada à idéia de B.

Hume esclarece que o raciocínio demonstrativo não pode introduzir esse tipo de conexão. Isso porque, primeiro, da impressão A não podemos derivar *a priori* a idéia de B. Não é contraditório supor que os padrões observados nos eventos passados podem mudar no futuro. Segundo, se a razão demonstrativa estivesse dando sustentação à inferência causal, uma crença causal – isto é, a crença de que B ocorrerá, dado que A ocorreu ou está ocorrendo – pode surgir de apenas uma instância de aparição do par A e B e não, como Hume argumenta, da aparição repetida e exaustiva desses pares no passado (3). Terceiro, A e B são bastante diferentes um do outro, de modo que, da presença de A, jamais se pode inferir a presença de B sem que recorramos à experiência. O fato de eu ligar o ar condicionado da minha sala é bem diferente do fato da temperatura da sala ter diminuído a um nível mais agradável. **Não posso deduzir *a priori* B de A**, pois nada existe em B que me permita inferir A sem que eu recorra à experiência. Além disso, mesmo se a experiência auxiliar a razão demonstrativa, jamais podemos justificar a inferência de um evento observado A a partir de um evento inobservado B. Melhor dizendo, mesmo se utilizarmos a razão demonstrativa e a experiência dos pares As e Bs passados, jamais conseguiremos produzir uma prova de certeza indubitável – que é o objetivo de qualquer aplicação da razão demonstrativa – tal que, da aparição de A, B necessariamente ocorrerá. **Na verdade, a base de qualquer inferência causal, segundo Hume, é o costume ou hábito.** Da ocorrência de muitas instâncias de pares de As e Bs a mente é irresistivelmente levada, dada uma impressão de A, a esperar B. Conjunções constantes acostumam a mente a antecipar B após a ocorrência de A. O costume é tão inevitável quanto o sentimento de amor (cf. E § 38).

Hume procura mostrar que a razão demonstrativa não **serve de base para justificação de nossas inferências causais** porque, segundo ele, não é possível termos certeza lógica, isto é, necessária, de que um determinado evento é acompanhado de outro. Assim, por exemplo, por mais que tenhamos experienciado inúmeras vezes que a água ferve quando sofre uma determinada quantidade de calor não podemos afirmar, com certeza lógica, necessária (aquela mesma certeza que temos ao dizer que 2 + 2 = 4), que ela sempre ferverá nessa situação

Com base nessa rápida apresentação de alguns dos principais conceitos de Hume, é possível desenvolver certas considerações que vão ao encontro da posição que anunciei anteriormente, qual seja, a de que Hume não é um naturalista, mas um tipo particular de racionalista.

Creio que uma boa maneira de apresentar minha interpretação é analisar a noção de **conjunção constante**, pois ela parece desempenhar um papel fundamental nesse contexto. Embora Hume pareça estar certo quanto à incapacidade da razão em dar suporte às inferências causais, sua confiança nas repetidas e constantes conjunções de As e Bs, tal como é colocada, parece infalível. Há, no entanto, inúmeros casos em que pares de As e Bs se apresentam em nossa experiência constantemente conjugados mas que não produzem inferências causais legítimas. Considere dois eventos: um deles é a buzina do carro do seu pai; o outro, é a chegada do seu pai em sua casa, estacionando o carro na garagem. É inegável que pode haver um número considerável de instâncias passadas desses dois eventos. Imagine uma pessoa morando com seus pais desde que nasceu e que testemunhou exaustivos pares desses eventos, ocorrendo sempre um depois do outro. Mas não há nenhuma relação causa e efeito aqui. Em outras palavras, seria absurdo inferir que a chegada do seu pai com o carro na garagem foi causada pelo evento anterior, a buzina do carro próximo à sua casa.

Se considerada apenas dessa forma, o ponto de vista humeano da causalidade não permite o erro, ou a coincidência. Quaisquer que sejam os pares de As e Bs, se eles forem apresentados a nós de modo exaustivo na experiência, irresistivelmente faremos inferências causais de B a partir de A. Eu moro há 20 anos com meus pais e toda vez que meu pai volta do trabalho dirigindo, ele buzina há menos de um quadra e logo depois ele estaciona o carro na garagem. Todos os dias úteis da semana, com algumas poucas exceções. Ora, é claro que isso não pode ser correto. É uma simples contingência que B venha depois de A, embora isso tenha acontecido incontáveis vezes no passado. Mas como posso me certificar disso? Como posso saber que a inferência causal é incorreta, ou que não há nenhuma conexão causal nesse caso?

Barry Stroud, recebeu o título de Ph. D. em filosofia pela Universidade de Harvard. Atuante na filosofia acadêmica desde 1961.

Barry Stroud levanta uma questão similar. Ele afirma que, se "conjunções observadas sempre" nos levam "a generalizar a partir dessas conjunções observadas para as o inobservado", então "acabaríamos por esperar qualquer coisa". Assim, Stroud conclui, de acordo com a teoria de Hume, que somos inevitavelmente "levados a acreditar que há uma conexão causal" sempre que uma quantidade considerável de pares de eventos mostrar regularidade (Stroud 1977, pgs. 93-4). Se assim for, Hume estaria numa rota de colisão com a nossa experiência comum. Há inúmeros casos de eventos constantemente conjugados que não representam conexões causais legítimas.

Essa objeção, porém, é infundada. Hume está bem a par dessa questão. Ele salienta que estados de coisas constantemente conjugados incluem **aspectos essenciais e acidentais.** Se os aspectos acidentais são muitos, eles influenciam a imaginação de modo a nos fazer esperar que eles ocorrerão em lugar dos aspectos essenciais (cf. T 147). Quando isso se dá, Hume nos aconselha a buscar mais informação da experiência, a fim de corrigirmos nossas inferências recorrendo a mais pesquisa da experiência (4). Mais experimentos poderão nos ensinar que a concepção de repetição acidental surge da idéia de que a seqüência de pares pode romper o padrão a qualquer momento, ou melhor, da crença de que o padrão está sendo preservado apenas por acidente. Mas a crença que leva a mente, através do costume, para o inobservado segue um caminho diferente. Se pares de eventos aparecem constante e exaustivamente e nenhuma exceção foi observada, não podemos evitar de acreditar que esses eventos estejam causalmente conectados. Como assinala ***Baier***, "para que se estabeleça um costume de uma inferência causal..., precisamos experienciar casos 'freqüentes' da conjunção em questão, e nenhum contra-exemplo". Somos então levados... a acreditar que a seqüência causa-efeito observada é uma subclasse finita de uma classe infinita de pares causalmente conectados, do passado ao futuro, isto é, uma classe infinita que não admite anomalia. Contudo, no caso de repetições constantes mas acidentais, não apenas aceitamos a anomalia; pressupomos que, apesar de ainda não ter sido observada, ela inevitavelmente aparecerá, cedo ou tarde (cf. Pears 1990, pg. 82). Isso quer dizer

Baier, A. C. 1991 *A Progress of Sentiments*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. Pg. 113)

que não podemos considerar uma repetição acidental no passado como uma subclasse finita de uma classe infinita de pares constantemente conjugados. Nas palavras de Rosenberg, a distinção "entre esses dois tipos de seqüência consiste no fato de que toda seqüência causal instancia alguma lei, o que não é o caso nas seqüências não-causais" (Rosenberg 1993, pg. 72).

É nessa linha de argumentação que devemos entender a remissão de Hume a algumas regras gerais que devemos seguir em nossas inferências causais. Isso significa que essa abordagem não está limitada a explicar a origem da idéia das nossas crenças. Ela também fornece as regras para corrigi-las (5). Essas regras são empregadas para distinguir "**circunstâncias acidentais de causas eficazes**" ***(T Pg. 149)***. Em assim o fazendo, somos capazes de considerar eventos tais como 'a buzina do carro' e 'a chegada do carro na garagem" como conectados apenas acidental e não causalmente, não importando a freqüência dessas conjunções.

Usaremos apenas "T" nas referências bibliográficas para nos referir à seguinte obra: Hume, D. 1978. A Treatise of Human Nature. Oxford: Claredon (abbreviated Treatise).

A idéia que gostaria de introduzir é a seguinte. Há um conflito que surge quando tentamos distinguir conexões acidentais e conexões causais. Nosso juízo nos diz que alguns pares de As e Bs estão apenas acidentalmente conjugados, mas nossos instintos nos levam na direção oposta, i.e., eles nos fazem ver que os pares estão causalmente conjugados. Nosso entendimento e nossos instintos nos apresentam um impasse. Quando isso ocorre, somos obrigados a examinar as tendências da mente. Ora, o raciocínio pelo qual nos damos conta desse conflito e da necessidade de observar regras gerais nos conduzem a um outro nível de reflexão: há o momento de analisar as tendências conflitantes da mente a fim de eliminar o conflito e resolver o problema. Com isso, passamos da análise dos conteúdos da experiência para um exame das faculdades da mente. ***Isso requer um nível de argumentação que se põe à tarefa de analisar os raciocínios que usamos na pesquisa empírica.*** Esse tipo de argumentação é empregado para impedir que sejamos levados irrefletidamente para os nossos instintos, propiciando-nos discernir meras coincidências de expressões reais de relações causais (cf. T 267). Ele nos instrui a descartar crenças formadas pelo costume que não se ajustam às regras gerais. Ao mesmo tempo, ele nos permite adotar as crenças que estão conformes a essas regras. De fato,

Nosso uso da pesquisa empírica e o tipo de raciocínio que usamos para analisá-la é o que nos permitirá, em termos humeanos, discernir eventos que possuem relação casal entre si dos que não o possuem.

esse tipo de argumentação ou reflexão nos diz em que acreditar. Às vezes somos levados por crenças enganadoras (cf. T 123) que devem ser distinguidas de crenças legítimas (cf. T 121, 631).

O costume pode continuar a produzir sentimentos irresistíveis, mas é essa reflexão de segunda ordem que, em última instância, as transforma em crenças legítimas ou descartáveis.

Esse procedimento de segunda ordem regula nossas vidas. Sem ele, nossas investigações empíricas tornar-se-iam caóticas. Na seção 3 apresentarei uma abordagem mais detalhada desse procedimento. Mostrarei que a razão pode ser vista como responsável por essa reflexão de segunda ordem. Por enquanto, porém, vou examinar na seção subseqüente se esse tipo de reflexão pode ser detectado na abordagem humeana do problema da existência continuada dos objetos.

4.2 Nossa Crença na Existência Continuada dos Objetos Externos

Os resultados até agora obtidos apontam para o fato de que, segundo a visão de Hume acerca das relações causais, há um sentido em que se pode dizer que um processo de pensamento de segunda ordem guiado pela razão desempenha um papel significativo no pensamento de Hume. **Será que o mesmo pode ser dito com respeito à nossa crença na existência continuada e independente dos objetos externos?** Se a razão for interpretada como demonstrativa, a resposta é certamente "não". Hume fornece dois motivos para sustentar essa resposta. Com o intuito de ser breve, vou chamar de COE nossa crença na existência de objetos externos. O primeiro motivo é que os argumentos da razão demonstrativa não são conhecidos por toda a humanidade. O homem comum pode jamais ter ouvido falar deles e, ainda assim, sustentar COE. Isso quer dizer que ele obtém COE de alguma outra fonte.

O segundo motivo tem a ver com a origem da nossa idéia das percepções interrompidas. É através da razão demonstrativa que

chegamos à conclusão de que as percepções são dependentes da mente. Isso significa que há um conflito entre a razão demonstrativa e COE. De acordo com Hume, os filósofos modernos que se preocuparam com o *status* epistêmico de COE – ou com o que é hoje conhecido como "O problema do mundo exterior" – lidaram com esse conflito por meio da suposição de uma existência dupla de objetos e suas percepções. Mesmo se aceitarmos tal teoria, afirma Hume, a razão demonstrativa seria extremamente ineficiente. Se ela fosse a fonte de COE, a razão demonstrativa teria de permitir uma inferência das nossas impressões (que variam) para os objetos (que não variam). A razão demonstrativa levar-nos-ia da existência das impressões – que não foram postas em dúvida – para a existência duvidosa dos objetos que supostamente estão por trás delas. Isso é impossível. Tal inferência, de acordo com Hume, teria de ser causal. Mas conexões causais nos requerem experiência de uma conjunção constante entre a causa e o efeito. Nesse caso, contudo, apenas um dos elementos do par é perceptível, a saber, as impressões. Portanto, a razão demonstrativa é inadequada como fonte de COE. Da existência de impressões jamais podemos "formar qualquer conclusão acerca da existência de" objetos, de modo que jamais podemos "satisfazer nossa razão a esse respeito" (T 212).

É importante notar que Hume recorre nesse momento à experiência para impugnar a razão demonstrativa como base para COE. Se assim é, podemos afirmar que, no que diz respeito a COE, um argumento a partir da experiência se encontra no centro da batalha humeana contra a razão demonstrativa. Ora, já mostrei que, para Hume, o raciocínio empírico é, em última instância, dependente da natureza, ou antes, do costume ou hábito. **Conseqüentemente, é possível dizer que o raciocínio empírico é usado por Hume para provar a ineficácia do raciocínio demonstrativo**. Isso, porém, só pode funcionar se recorrermos a um argumento baseado no instinto. Se assim for, intérpretes de Hume como Bennett e Stroud devem estar equivocados ao defenderem a existência de suas fases do pensamento de Hume (6). Eles acreditam que há uma fase negativa – na qual conceitos e soluções metafísicas são sistematicamente atacados e descartados – e uma fase positiva, na qual a resposta naturalista de Hume aos problemas tradicionais da metafísica é in-

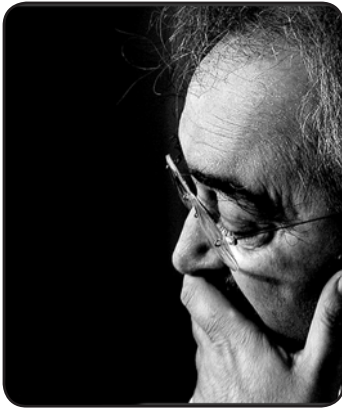
troduzida e desenvolvida. Creio, porém, que essa interpretação não faz justiça à complexidade do argumento de Hume. Como mostrei acima, Hume introduz os instrumentos de sua suposta fase positiva na fase supostamente negativa. Em outras palavras, em seu projeto de demolição da razão demonstrativa ele já faz uso de elementos encontrados na sua fase supostamente positiva.

Da ineficácia da razão demonstrativa como uma ferramenta para resolver problemas filosóficas não se segue que é impossível explicar nossas crenças, especialmente COE. Se nos deixarmos guiar pela natureza, podemos impedir que COE seja atacada pelo ceticismo radical. Uma vez que nossos instintos naturais são trazidos à cena, afirma Hume, não faz sentido duvidar de COE (cf. T 187). Tal crença parece inevitável. É uma questão "que deve ser assumida em todos os nossos raciocínios" (IBID.). Não posso evitar de acreditar que há um mundo fora do meu apartamento, que minha sala na UFSC ainda está lá, embora eu não esteja lá no momento, que a Avenida Paulista esteja onde sempre esteve, embora eu esteja morando em Florianópolis e não esteja tendo nenhuma experiência dela nos últimos anos. Em suma, COE é inevitável, e aceitar essa crença é algo compulsório.

Apresentarei apenas um esboço do argumento de Hume sobre a inevitabilidade de COE. Primeiro, ele sustenta que a sucessão de percepções que nos traz a idéia da existência continuada e independente dos objetos exibe dois aspectos, a saber, **constância e/ou coerência.** Eu olho para a janela e vejo a rua, outros edifícios, outras casas. Olho para a estante de livros no quarto por um momento e logo viro a cabeça e olho a janela novamente. Tudo lá fora parece inalterado. A rua, os edifícios, tudo está no mesmo lugar, com as mesmas características. A propriedade da constância pertence a todos os objetos que consideramos externos. Depois disso vou caminhar na Beira Mar, após estudar Hume. Quando volto para casa, observo que meu quarto está um pouco diferente: os papéis na mesa foram espalhados pelo vento, a caneca com chá esfriou etc. Mas mesmo com essas alterações, ainda existe certa coerência entre os objetos. "Estou acostumado em outras instâncias a ver uma alteração parecida produzida num período similar de tempo" (T 195).

O problema, porém, surge quando consideramos que, embora tenhamos experiência de uma sucessão de percepções do Sol, por exemplo, às vezes essa sucessão é interrompida e somos levados pela constância e coerência a pensar que as percepções ocorridas antes e depois da interrupção são "individualmente as mesmas". Ora, tendo havido uma interrupção, não há garantia para uma identidade entre as percepções nos dois extremos. As impressões são distintas uma da outra. Tão logo a última percepção surja, a primeira já terá passado. Hume afirma que a mente tende a diminuir a tensão entre identidade e interrupção postulando uma existência real. A mente deixa o conflito de lado ao considerar que, embora as percepções interrompidas possam diferir uma da outra, elas, entretanto, 'representam' o mesmo objeto, que não pode ser capturado pelos sentidos. **A noção de identidade** é introduzida combinando-se a noção de um objeto imutável com nossa consciência do tempo ou, como Hume afirma, misturando as idéias de unidade e número. Pensar um objeto interrompido, inalterado e durável é conceber uma certa unidade que permanece inalterada através de uma multiplicidade de instantes. Ora, em nossa experiência, só temos acesso a uma série mutável de percepções, de modo que não podemos evitar de 'imaginar' um objeto imutável dando sustentação à idéia de identidade. ***A imaginação é, então, a fonte de COE.*** Enquanto os sentidos fornecem-nos uma série de impressões desconectadas e descontínuas, a imaginação surge para esconder a descontinuidade, de modo que somos levados a supor que "a mudança reside apenas no tempo" e, assim, considerar a série como sendo uma "visão continuada do mesmo objeto" (T 203). Seria razoável supor que a imaginação realiza a tarefa de esconder as interrupções entre percepções por meio da relação causa e efeito, e *a fortiori*, por meio do costume. Mas não é exatamente isso que ocorre. Hume afirma que a "conclusão a partir da coerência das aparências... surge do entendimento e do costume de um modo indireto e oblíquo" (T 197). Hume fornece uma explicação obscura de como transferimos a coerência encontrada nas percepções para a coerência dos objetos. (T 7)

Busque, nesse momento, estabelecer um paralelo entre as discussões de Hume e as de Descartes, Berkeley e Kant sobre os objetos externos. Busque estabelecer semelhanças e diferenças entre as investigações desses autores sobre esse tema. Isso, inclusive, poderá ajudá-lo a entender melhor o restante de nossa reflexão sobre Hume.

Acredito, contudo, que é possível tornar essa explicação mais clara**. O problema, como já foi indicado, começou quando a mente foi apresentada ao conflito entre identidade e interrupção.** Em

A falta de explicação segura para algo faz a mente ficar inquieta. Essa inquietação não é admitida pela mente que, no caso do COE, segundo Hume, precisa recorrer à imaginação para resolver o problema da continuidade dos objetos reais

vista disso, "ela torna-se inquieta... e passa a procurar o fim da inquietação". Ora, qualquer conflito entre idéias só pode ser detectado e tratado por meio do entendimento, isto é, "as propriedades mais gerais e mais estabelecidas da imaginação" (T 267). A mente procura chegar a uma decisão para resolver o conflito. Nosso juízo nos informa que não podemos sustentar identidade e interrupção ao mesmo tempo sem que nos envolvamos numa contradição. Uma vez que não podemos manter a idéia de identidade entre as percepções "sem relutância", temos que "nos voltarmos para o outro lado" e disfarçar a interrupção recorrendo à tese da existência continuada e independente de algo que não está presente à mente (T 206) (8). Temos aqui um conflito entre nossas tendências, como aquele apresentado na seção anterior. Tal conflito tem de ser resolvido. As tendências têm de ser conduzidas de modo a propiciar uma explicação filosófica da origem de COE. Isso posto, é razoável supor um nível de reflexão de segunda ordem no qual possamos encontrar meios de solucionar tal tensão. Somo levados a um nível de investigação por meio do qual podemos analisar as limitações e vantagens de cada uma de nossas tendências, a fim de alcançarmos o fim dessa tensão. Creio que a faculdade que realiza tal tarefa é a razão de um tipo não-demonstrativo. É isso o que mostrarei na próxima seção.

4.3 Resolvendo Tendências Conflituosas no Metanível

Nas seções precedentes, detectamos a necessidade de uma faculdade que nos guie quando começam a surgir tensões entre as tendências da mente. O entendimento, ou 'os princípios mais permanentes e gerais da imaginação', nos leva numa direção (cf. T 267 e 182), enquanto os instintos, ou os princípios menos gerais e mais instáveis da imaginação, nos levam na direção oposta (cf. T225; cf. também T 148). No caso da causação, esse conflito surge quando enfrentamos o problema de distinguir conexões acidentais de relações causais. Quanto à existência continuada e independente dos objetos, esse conflito se mostra quando nos damos conta de que não podemos manter ao mesmo tempo as idéias de interrupção e identidade entre as percepções.

Na conclusão do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*, Hume reconhece a apreensão que surge dos conflitos entre as tendências da mente. A desordem de suas faculdades o leva "quase ao desespero" (T 264): de um lado, ele percebe que a "memória, os sentidos e o entendimento" estão baseados na "imaginação" (T 265), que é responsável pela nossa crença nas relações causais e em COE. Por outro lado, Hume também percebe que não é possível, "para nós, raciocinar justa e regularmente das causas aos efeitos e, ao mesmo tempo, acreditar na existência continuada da matéria" (T 266). Ora, os sentidos apresentam percepções em fluxo constante e *ipso facto* nenhuma conexão necessária e nenhum objeto externo. Os princípios da associação de idéias, que são governados pela imaginação, geram a idéia de conexão necessária, que se encontra "meramente em nós mesmos, e não é nada senão aquela determinação da mente que é adquirida pelo costume..." Isso significa que a existência continuada e independente dos objetos é uma ilusão, como a adaga de Macbeth. Quando raciocinamos da causa para o efeito, concluímos que os objetos não podem existir fora de nossas percepções. Assim, argumentos a partir dos instintos não parecem ser suficientes para explicar COE. Contudo, argumentos a partir dos instintos que são também auxiliados pela imaginação mostram ao mesmo tempo **que e como** somos incapazes de descrer na existência continuada dos objetos. O costume preenche as lacunas entre os materiais fragmentários, que são dados pelos sentidos. Isso nos dá a ilusão da existência continuada dos objetos (cf. T 195). Parece, então, que a imaginação nos leva a "aceitar uma contradição manifesta" (T 266). **Precisamos desatar esse nó.** Vimos que a razão demonstrativa não pode agir sozinha, pois quando o faz ela subverte a si mesma (cf. T 267). Nossas pretensões filosóficas para explicar COE jamais podem ser satisfeitas. Os instintos são, então, chamados para auxiliar. Mas eles também não são suficientes. Quando usamos argumentos a partir dos instintos para explicar COE, e muitas outras crenças, somos levados à conclusão de que identidade pessoal, conexão causal, existência continuada de objetos não percebido etc., são ficções da mente ou, como diz Hume, produtos da imaginação. Surge então a questão: **"o quanto devemos aceitar essas ilusões"**. Se seguimos "toda sugestão trivial da imaginação", somos levados a "erros, absurdos e obscuridades" (T 267).

A oscilação não pára aí. Se renunciarmos aos raciocínios "mais refinados ou elaborados", arriscamo-nos a destruir "toda a ciência e a filosofia". Ao mesmo tempo, porém, sabemos que "reflexões muitos refinadas e metafísicas têm pouca ou nenhuma influência sobre nós..." (T268). A única coisa que pode dissipar essas nuvens é a vida comum. Mas por quanto tempo? Podemos estar inclinados a jogar todos "os livros e artigos ao fogo" (T 269, cf. E § 132). No entanto, Hume sabe que buscar refúgio na vida comum não é uma solução, mas uma distração da nossa perplexidade filosófica (cf. Bell e McGinn 1990, pg. 404). Após uma caminhada, após jogar gamão com os amigos, ele volta a investigar os princípios morais do bem e do mal, ou a causa das paixões e inclinações.

Hume traz à tona a tensão entre os princípios mais permanentes e universais da mente (reflexão) e as funções mais triviais da imaginação (instintos). Ele sabe que não pode explicar como um conjunto de crenças deve ser preferido em relação a outro, dado que nenhum deles é racionalmente demonstrável e ambos são igualmente naturais.

Assim, é certo que a mente se encontra numa batalha infinita consigo mesma. Ela permanece num movimento pendular, de uma tendência a outra, sem cessar. Cada uma dessas tendências acaba se lançando sozinha no curso das investigações, acabando por se afastar das demais tendências. **No entanto, quando elas agem sozinhas, não nos levam a lugar algum.** Os instintos por si mesmos são insatisfatórios para explicar nossa formação de crença; a reflexão sozinha também não é satisfatória (cf. Passmore, J. 1968 *Hume's Intentions.* New York: Basic Books, Inc. Pears, D. (1990): *Hume's System.* Oxford: Oxford University Press. p. 149).

Num artigo recente, Barry Stroud afirma que o reconhecimento da batalha entre os raciocínios mais refinados e os instintos é realmente uma das grandes contribuições de Hume à filosofia (cf. Stroud 1991). De um lado, Hume revela a tendência da razão demonstrativa a produzir um desespero filosófico que só pode ser resolvido por meio dos instintos. De outro lado, os instintos por si

mesmos, sem a assistência de um 'raciocínio refinado', nos levam a absurdos. Ora, Stroud continua: uma vez que a idéia de voltar ao desespero é inaceitável, o que resta é acomodar nossas tendências, de modo a alcançar "uma determinação feliz na qual nenhuma tendência da nossa natureza assuma o controle das demais" (IBID., pg. 287).

A leitura de Stroud parece adequada. Ela aponta para a idéia de que o reconhecimento da tensão entre as nossas tendências é apenas um passo preliminar no processo em direção ao controle delas. **A mente deve utilizá-las em conjunto.** Tão logo elas sejam adequadamente coordenadas, podem auxiliar umas às outras. No entanto, creio que sua abordagem não vai além disso. Ainda devemos explicar como a filosofia cética de Hume mantém o equilíbrio entre as tendências da mente. A resposta, a meu ver, é que uma reflexão de segunda ordem as regula. Assim, para evitarmos de ser conduzidos ao ceticismo radical, por exemplo, raciocinamos da seguinte maneira. No curso da nossa experiência, somos via de regra atormentados por questões que nos forçam a ultrapassar as aparências. Percebemos que, quanto mais empregamos a razão demonstrativa para responder a essas questões, mais nos damos conta de que as investigações abstratas e obscuras a que chegamos têm pouca ou nenhuma importância em nossas vidas e nos deixam à mercê das dúvidas céticas (cf. (T 184). Por isso, devemos recorrer aos nossos instintos naturais. Do mesmo modo, para evitarmos as superstições do senso comum, devemos raciocinar da seguinte maneira. O uso indiscriminado dos nossos instintos implica na impossibilidade de discernir o verdadeiro do falso. Devemos, assim, recorrer aos raciocínios refinados. Hume sugere que a confiança irrefletida em nossos instintos nos leva à superstição (cf. E § 130). De acordo com ele, a superstição surge quando usamos nossa imaginação de modo indiscriminado, isto é, quando nos rendemos aos nossos instintos sem o emprego das reflexões mais elaboradas. A superstição aumenta nosso receio e ignorância e incita nossas mentes a seguir nossas propensões naturais sem controle (cf. E § 40). Hume nos convida a adotar a filosofia cética porque ela nos permite chegar a um "raciocínio justo e preciso" como o "único remédio católico (!)... para subverter aquela filoso-

fia abstrusa e o jargão metafísico" (E § 7). O homem comum, que não reconhece o papel dos princípios mais estabelecidos e gerais da mente e que não refina seus instintos através da investigação cuidadosa, está permanentemente sujeito à superstição.

A filosofia de Hume nos permite evitar tanto a filosofia abstrusa quanto a superstição. Ela delimita um domínio dentro do qual a ciência do homem pode ser construída. Ela nos aconselha a jamais aceitar os instintos ou os raciocínios refinados e abstratos completamente e sem reservas. Mas como isso pode ser feito? Hume afirma que "somos forçados a...", ou "decidimos que..." uma certa linha de raciocínio é a melhor de que dispomos para fornecer uma solução adequada a um problema filosófico. "Devemos", diz Hume, "deliberar com respeito à escolha do nosso guia, e temos que preferir aquele que é mais seguro e mais agradável" (T 271). Nesse sentido, a fim de evitar a filosofia abstrusa, uma decisão tem que ser alcançada, a saber, precisamos recorrer aos nossos instintos e descartar qualquer pretensão da razão demonstrativa de produzir conhecimento. Nossos instintos são trazidos à tona não porque eles se insinuam e contêm a razão demonstrativa, mas porque ponderamos, refletimos e chegamos à conclusão de que nenhuma das duas tendências, quando empregada sozinha, pode explicar COE. Nesse processo, devemos avaliar os prós e os contras das diferentes escolhas. Mas isso só pode ser feito através de um tipo de reflexão de segunda ordem. Quando dizemos 'somos obrigados a', pressupomos que alguma regra ou princípio prescreve-nos certas normas. Quando dizemos 'decidimos que', pressupomos que certa explicação filosófica justifica tal decisão. **Mas o que, então, é aquilo que dá suporte às nossas decisões e mantém o equilíbrio entre o raciocínio abstrato e os instintos?** Creio que a resposta é a seguinte. Argumentos de segunda ordem são elaboradas por meio de um conjunto de regras ou princípios que funcionam normativamente para controlar as tendências da natureza humana. Eles regulam nossos instintos e nossas reflexões refinadas. Assim, aquilo que irá transformar o homem comum num cético mitigado, ao estilo de Hume, é a aplicação de um argumento, ou conjunto de argumentos, que opera no metanível e incide sobre argumentos de primeira ordem.

É importante distinguir essas regras das regras gerais mencionadas na seção 1. Estas regulam associações entre idéias e impressões de modo a nos permitir fazer inferências causais. As regras ou princípios que dão suporte aos argumentos de segundo ordem, entretanto, regulam as diversas tendências ou propensões da natureza humana; por meio delas, o cético mitigado estabelece seu ponto de vista. Por exemplo, para justificar COE – bem como a crença na causalidade, na identidade pessoal etc. – o cético mitigado recorre ao seguinte princípio:

> 'tendo em vista que a razão demonstrativa é incapaz de justificar COE, precisamos recorrer ao nosso entendimento e aos nossos instintos (de uma maneira oblíqua)' (T 197)

Para nos instruir a avaliar e a corrigir nossas tendências naturais, o cético mitigado recorre ao princípio:

> 'tendo em vista que nossos instintos e nossos sentidos por si mesmos nos levam ao erro, precisamos recorrer à reflexão refinada'. (cf. T 267)

Hume afirma esse princípio quando comenta as limitações dos nossos instintos:

> para preparar o caminho para tal sentimento [sentimento interno], e poder discernir seu objeto, é freqüentemente necessário... que muito raciocínio deva preceder, que claras distinções sejam feitos, conclusões corretas inferidas, comparações distintas formadas, relações complicadas examinadas, e fatos gerais fixados e assegurados. (*Princípios da Moral*, pg. 137)

Esses são princípios que regulam não nossas percepções, mas nossas faculdades. Eles governam toda a atividade da mente, impedindo-a de sair dos trilhos. Deve-se enfatizar que os princípios encontrados em argumentos de segunda ordem são bem diferentes daqueles primeiros princípios auto-evidentes da filosofia abstrusa. ***Hume esclarece que, tendo em vista que eles se originam de noções bem abstratas, tais princípios acabam isolando-nos "da comunicação com a humanidade",*** de modo que eles "em nada contribuem para a vantagem ou o prazer da sociedade" (E § 4). Em contrapartida, uma vez que eles se originam da tentativa de reconciliar as tendências da natureza humana, os princípios de segunda ordem podem ser de bom uso para o progresso da humanidade na medida em que nos auxiliam no desenvolvimento da ciência e da filosofia.

A obra cartersiana Meditações, que estudamos no capítulo 1, é um exemplo dessa filosofia abstrusa.

A chave para entender o *status* desses princípios, assim como essa reflexão de segunda ordem, é determinar a faculdade responsável pela coordenação das diferentes tendências da mente. Será que essa coordenação é levada a cabo pelos instintos? Penso que não.

Hume não pode ser visto como afirmando que somos naturalmente inclinados a recorrer aos nossos instintos a fim de impedirmos a razão demonstrativa de assumir o controle e ao mesmo tempo recorrermos à razão demonstrativa a fim de impedirmos os instintos de nos levarem ao erro.

Isso seria o mesmo que dizer que a natureza humana é tal que somos naturalmente inclinados a ser céticos mitigados. Claramente, isso vai de encontro à tentativa Humeana de construir uma postura filosófica isenta das superstições do senso comum. Como Stroud sugere, um "simples camponês que jamais sentiu ou foi movido pela ansiedade sobre sua falta de entendimento do modo como são as coisas não levaria uma vida cética, não importa o quanto ele fosse levado cega e calmamente pelos seus instintos naturais" (Stroud 1991, pg. 283). O cético mitigado precisa da intervenção da reflexão para determinar se os instintos o estão guiando corretamente.

É possível ver Hume se opondo ao que acabei de afirmar. Numa famosa passagem, ele afirma que "a natureza... nos determinou a julgar, assim como a respirar e a sentir". Bom, então não seria o caso de sermos naturalmente inclinados a sermos céticos mitigados, afinal? Creio que não. No contexto dessa passagem, Hume se esforça em se distanciar dos céticos radicais, "que sustentam que tudo é incerto, e que nosso juízo não possui de modo algum a medida da verdade e da falsidade". Para se opor a essa visão, ele recorre à natureza, mas de um modo que "qualquer pessoa" o faz a fim de perceber que um ceticismo como esse é "totalmente supérfluo", pois ninguém pode permanecer sincera e constantemente com essa opinião" (T 183). Nossas faculdades são constituídas de tal modo que o ceticismo radical é inaceitável desde o início. Somos naturalmente determinados a adquirir crenças em certas circunstâncias. Nesse ponto eu concordo com Passmore, que afirma que

"a 'natureza' que intervém é simplesmente nossa própria natureza, incapaz de levar os argumentos céticos a sério" (Passmore 1968, pg. 147). De fato, Passmore continua: "Hume não foi, num sentido forte, um naturalista. Ele jamais sugere que a causalidade deve ser confiável porque repousa no instinto" (Passmore 1968, pg. 146). E se a razão é às vezes referida como uma espécie de instinto, deve-se enfatizar que, como qualquer outro instinto, ela "pode ser falaciosa e enganosa" (E § 127).

Assim, o instinto apenas "não pode nos salvar do ceticismo [total]" (Passmore 1968, pg. 147). Só podemos nos despojar do desespero cético porque temos certas faculdades. Por isso, o apelo à 'Natureza', nesse contexto, por exemplo, é compatível com a visão cartesiana de que nossa própria constituição nos permite sustentar certas crenças. Descartes torna isso claro na Meditação Sexta ao afirmar que nossa natureza é tal que corpo e mente estão conjugados e que isso nos ensina algo sobre os objetos externos ao nosso redor. Nesse ponto, é fácil entender qual o erro do filósofo abstruso. Ele está equivocado ao levar a sério o desafio do ceticismo radical e tentar dogmaticamente elaborar provas racionais para a verdade desta ou daquela crença, sem nenhuma remissão às demais tendência da natureza humana. Em contrapartida, o cético mitigado pode facilmente deixar de lado tais provas, assinalando a impossibilidade prática de sustentar o ceticismo radical. Ora, isso não é o mesmo que afirmar que somos naturalmente inclinados a ser céticos mitigados; significa meramente que o ceticismo mitigado se conforma às nossas propensões naturais de um modo que o ceticismo radical não o faz. O ceticismo mitigado é benéfico à humanidade na medida em que ele limita "nossas investigações a tais objetos que estão mais bem adaptados à estreita capacidade do entendimento humano" (E § 130). É uma postura filosófica que se adquire mediante o exercício de nossas faculdades cognitivas.

Se os instintos não governam as reflexões de segunda ordem, e se a experiência se baseia neles, então se segue que a experiência não pode ser pensada como fornecendo também as bases dessa linha de argumento. Isso implica também em que Hume não pode ser classificado como um empirista no sentido pleno do termo. Realmente, ele insiste que os sentidos não podem jamais nos dar

a certeza da existência continuada dos objetos externos, simplesmente porque eles nos oferecem apenas percepções fugidias. A experiência sozinha, portanto, jamais pode justificar COE. Isso é bem diferente do que um empirista radical como Locke afirma. De acordo com Locke, o

> conhecimento da existência de qualquer coisa nós o temos somente pela Sensação... enquanto eu escrevo isto, eu tenho, pelo papel afetando meus olhos, a idéia produzida em minha Mente... pela qual eu sei que aquela Qualidade... realmente existe, e tem um Ser, sem mim. E disso, a maior garantia que eu posso ter, e a qual minhas faculdades podem atingir, [está] no Testemunho dos meus Olhos. (LOCKE, J. 1975. An Essay Concerning Human Understanding. Claredon: Oxford (abbreviated Essay).

Já sabemos que o racionalismo cartesiano, ou o racionalismo na sua forma mais pura, não nos leva muito longe, pois a razão demonstrativa 'se subverte a si mesma'. Parece estarmos num beco. Hume não pode ser um naturalista, um empirista ou um racionalista cartesiano. Esta é a grande dificuldade com a qual nos deparamos quando lemos Hume, uma dificuldade brilhantemente dramatizada por ele na famosa expressão de desespero ao final do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*. Mas o que, então, estaria por trás de nossas tendências, indicando-nos este ou aquele caminho? Bem, argumentos de segunda ordem são construídos por meio de certos princípios com base nos quais a mente se certifica da correção das nossas inferências e das nossas crenças a fim de evitar resultados indesejáveis (por exemplo, superstição, raciocínio abstruso etc.). Todo esse procedimento deve ser pensado como **logicamente precedendo** o conhecimento empírico, à medida em que nos instrui a refletir de modo apropriado a fim de produzi-lo.

Nesse sentido, é plausível afirmar que o procedimento em questão é *a priori* e não *a posteriori*. A menos que recorramos a ele para controlar nossas tendências, nenhum conhecimento empírico poderá ser elaborado. De um lado, vimos que a razão demonstrativa deve ser descartada por meio dos instintos; do contrário, não poderemos explicar nossas crenças. De outro lado, também vimos que, se não controlarmos nossos instintos por meio de nossa capacidade de juízo que "corrige as desigualdades das nossas emoções e percep-

ções internas", jamais "poderíamos pensar ou falar sobre qualquer assunto" (*Princípios da Moral*, pg. 185, in Hume 1990; cf. também T 603). **Ora, sustento que a única faculdade adequada que resta para realizar a tarefa de coordenar nossas tendência é a razão.**

Esse resultado parece desconcertante. Já mostrei que Hume se opõe à razão como fonte de conhecimento confiável. **Como então é possível resgatar a razão no sistema de Hume?** A resposta é: devemos entender o termo 'razão' aqui como sendo de um tipo não-demonstrativo. A razão não pode ser demonstrativa neste contexto porque ela não elabora provas e não retira conseqüências de princípios auto-evidentes estabelecidos mediante relações entre idéias. Antes, o sentido de 'razão' que considero aqui é a capacidade humana de examinar o funcionamento de outras capacidades mais específicas ou, na terminologia de Hume, das tendências da mente. Essa atividade reflexiva mais geral examina cadeias argumentativas e avalia as inferências obtidas. Além disso, ela compara essas inferências e, em assim o fazendo, orienta nossos juízos quando surge um conflito entre tendências. Ela auxilia o entendimento a controlar os instintos, e os resgata na formação das nossas crenças.

Como Wright assevera, embora Hume rejeite a visão cartesiana de que "só a razão pode servir como fundamento para as ciências, ele oferece à razão um papel na correção dos nossos juízos e inferências naturais" (Wright 1983; cf. IBID. pg. 230, 246).

O uso do termo 'razão' aqui não é arbitrário. Ele é autorizado pelo próprio Hume. Realmente, Por exemplo, ao discutir as limitações dos sentidos como juiz final das nossas investigações, ele afirma que eles "não são confiáveis quando usados isoladamente", de modo que "precisamos corrigir sua evidência pela razão" (E § 117). Ao comentar sobre a conexão entre obrigações naturais e morais, ele diz:

> embora sempre me esforçasse em estabelecer meu sistema na razão pura, e raramente tenha citado o juízo de filósofos ou historiadores..., tenho agora que recorrer à autoridade popular, e opor os sentimentos do vulgo a qualquer raciocínio filosófico" (T 546).

Do mesmo modo, após comparar nossas habilidades naturais com as virtudes morais, ele afirma que os homens "são superiores às bestas principalmente pela superioridade de sua razão... Todas as vantagens da arte se devem à razão humana" (T 610).

Creio, porém, que a descrição humeana mais próxima do papel da razão como coordenadora das tendências da mente é encontrada nos *Princípios da Moral*, quando ele comenta sua abordagem da exaltação moral:

> é evidente que a razão tem um papel importante a desempenhar em todas as decisões desse tipo [exaltação moral], uma vez que nada senão essa faculdade pode nos instruir na tendência das qualidades e ações, e salientar suas conseqüências benéficas à sociedade e àqueles que as possuem. Em muitos casos, este é um caso bastante controverso: dúvidas podem surgir, interesses opostos podem ocorrer e uma preferência deve ser dada a um dos lados... (*Princípios da Moral*, pg. 285).

Embora o contexto dessa passagem seja o da moral, e não o da epistemologia, é possível identificar alguns aspectos da 'razão' em sintonia com meu ponto de vista. Hume não pode estar se referindo nem à razão demonstrativa nem ao que hoje chamamos de razão experimental. Já mostrei que, de acordo com Hume, a primeira nos leva a absurdos. Quanto à última, vimos que usa com freqüência um outro termo para se referir à faculdade que elabora raciocínios experimentais, a saber, 'o entendimento' (cf. Fogelin 1993, pg. 101). Além disso, a razão experimental produz juízos sobre coisas no mundo em suas relações causais, enquanto na passagem acima, a razão parece fazer um trabalho diferente: ela nos instrui 'na tendência das qualidades e ações', e quando 'interesses opostos' aparecem, ela decide dar preferência a 'um dos lados' (cf. Nuyen 1988, pg. 380).

Pode ser objetado que meu ponto de vista está em desacordo com algumas passagens em que Hume se refere à razão como "a escrava das paixões" (T 415). A meu ver, porém, nesses contextos "razão" tem a ver com qualquer relação ou transição de uma crença a outra. Ela "nada mais é do que um maravilhoso e ininteligível instinto em nossas almas, que nos conduz a certas cadeias de idéias e fornece a elas qualidades particulares..." (T 179).

Desse ponto de vista, os próprios animais possuem razão. Entendida nesse sentido, a razão é e deve ser escrava das paixões. A essa altura, creio que é importante recorrer à abordagem de Baier. Ela afirma que, após criticar a razão cartesiana e solitária, que age por conta própria sem prestar atenção em outras faculdades da natureza humana, Hume introduz "uma razão transformada", "acompanhada de outras habilidade e virtudes", e que presta contas ao "sentimento moral compartilhado" (Baier 1991, pg. 280). Realmente, o próprio Hume assinala que, quando "a razão é vívida e se mistura com alguma propensão, ela deve ser aceita" (T 270). Ele continua dizendo que "nessa nova versão, [a razão] é a faculdade de juízo..." Ela lida com "regras gerais, especialmente regras de inferência, e também inclui hábitos e costumes..." (Baier 1991, pg. 282). Essa interpretação de Beier se aproxima ainda mais do meu ponto de vista quando afirma que a:

> "seleção entre diferentes versões de razão... é feita pela 'reflexão'. O árbitro final é a reflexão tanto no sentido amplo, em que é simplesmente atenção constante, quanto no sentido estrito, quando uma faculdade se debruça sobre si mesma..." (Baier 1991, pg. 284).

Minha visão, porém, não é essa. Primeiro, a razão mista a que Hume se refere não é uma outra capacidade que resulta da reunião das nossas propensões. A razão continua a regular nossas investigações. **A diferença é que a razão de Hume, diferentemente da de Descartes, lida e coordena um conjunto mais rico de elementos.** Ela é responsável pelas nossas decisões tanto de levar em conta os instintos *vis-à-vis* a razão demonstrativa quanto de controlar esses mesmos instintos para nos desviar das superstições. Segundo, acredito que a razão como um árbitro no metanível só presta contas a si mesma e não, como Baier afirma, a qualquer outra propensão da natureza humana. Os costumes que 'sustentam e alimentam nossa capacidade de juízo' são, antes, os ingredientes regulados pela razão no sentido de aprimorar nossas investigações. O árbitro também é o legislador. Terceiro, embora eu possa concordar com ela que essa razão também pode ser chamada de capacidade de juízo, não vejo uma 'nova' razão sendo proposta aqui, mas a mesma razão, solitária, porque não depende de nada, a não ser dela mesma, embora tolerante com respeito às demais faculdades, contanto que

A razão, o que determina a última palavra sobre algo, no sistema humeano não é a mesma razão da filosofia abstrusa. A razão humeana tem por função equilibrar as tendências da mente e, em assim o fazendo, produzir conhecimento; a razão da filosofia abstrusa irá retirar os fundamentos do conhecimento de dentro de si mesma sem o auxílio daquelas tendências

estejam subordinadas à autoridade dos seus princípios e regras. Finalmente, quanto à sua afirmação de que a reflexão é o árbitro último, creio que está se referindo aqui à própria razão legislativa à qual me refiro, pois a razão é a única faculdade que temos capaz de se debruçar sobre si mesma e julgar suas próprias realizações.

Essa interpretação pode ser encontrada na passagem do *Tratado* em que Hume expõe as conseqüências de se rejeitar os raciocínios refinados.

> Será que devemos estabelecer como uma máxima que nenhum raciocínio refinado ou elaborado deve ser aceito?... Se aceitamos esse princípio e condenamos todo raciocínio refinado, acabamos em absurdos patentes. Se o rejeitamos... subvertemos inteiramente o entendimento humano. Portanto, não temos escolha senão a de escolher entre uma falsa razão e nenhuma razão. (T 268)

A razão aqui é considerada falsa porque viola uma de suas próprias máximas, a saber, '**jamais atue sozinha**'. A fim de analisar seus próprios princípios e regras e examinar as diferentes tendências da natureza humana, ela deve agir em solitude. A grande diferença entre a razão solitária de Hume e de Descartes é que, em reclusão, a razão de Hume, diferentemente da de Descartes, investiga não apenas ela mesma, mas todas as outras tendências, e considera seus papéis na formação das nossas crenças.

4.4 O Ceticismo de Hume

Tão logo o papel da razão como coordenadora e árbitro das nossas tendências tenha sido esclarecido, podemos esclarecer a partir de agora a natureza do ceticismo de Hume. Em primeiro lugar, ele não é um cético pirrônico. Sexto Empírico deixa claro que o cético pirrônico, após observar os conflitos em filosofia, e após desenvolver a habilidade de produzir antíteses às teses dogmáticas, começa a suspeitar de toda explicação filosófica. Nesse sentido, ele suspende o juízo a fim de alcançar a paz ou a tranqüilidade mental (Sextus Empiricus 1990, pg. 7) Hume, por seu turno, jamais advoga a suspensão do juízo. Ao contrário, ele afirma que "se esses princípios [pirrônicos] fossem aceitos universalmente... toda ação cessaria

imediatamente, e os homens permaneceriam em total letargia, até que as necessidades da natureza... pusessem um fim em sua miserável existência" (E § 128). É claro que Hume interpretou mal Sexo Empírico aqui. Após suspender o juízo, o cético pirrônico vive uma vida normal e feliz, seguindo seus instintos e obedecendo às leis de sua comunidade (cf. Esboços, pg. 13). Mas este é um ponto menor. O que importa é que, graças à introdução de argumentos de segunda ordem, Hume acredita que podemos disciplinar nossa mente, impedindo-a de se descontrolar nas mãos do dogmático.

Em segundo lugar, Hume não é um dogmático. É verdade que a razão demonstrativa é destrutiva, mas ele jamais afirma que a filosofia que se sustenta nela é totalmente inútil. Ao comentar o destino da filosofia abstrusa, ele sugere que "jogar fora todas as pretensões desse tipo pode ser tão... precipitado e dogmático quanto a mais afirmativa das filosofias" (E § 9). Mas é claro que devemos abandonar o projeto de constituir a mais abstrata das filosofias e começar "a raciocinar dessa maneira fácil", que resulta da combinação de "investigação profunda e clareza" (E § 10). A filosofia por ele apresentada foi elaborada "de modo descuidado", de modo que ele deve "desconfiar de suas dúvidas filosóficas, assim como de sua convicção filosófica" (T 273).

O que dizer do ceticismo cartesiano, ou do ceticismo que encontramos na Meditação I? Waxman afirma que Hume é precisamente um cético desse tipo. Ele afirma que o ceticismo mitigado se origna do "conflito entre dois tipos de crença igualmente natural e irresistível: uma fundada nos sentidos... e outra na imaginação". Os sentidos, por exemplo, nos informam que os objetos que encontramos na percepção são contínuos e independentes de nós. A imaginação, contudo, mostra que essa crença é uma criação da mente. Assim, parece que "nossas naturezas nos condenam... a conhecer a falsidade daquilo que somos incapazes de descrer; o que é isso senão o pesadelo cartesiano se tornando realidade?" (Waxman 1994, pg. 268). Precisamos então considerar o fato de que "há em Hume um tipo de dialética natural não menos insolúvel do que aquela atribuída à razão por Kant" (IBID. pg. 269).

Não posso concordar com Waxman sobre essa questão. Sua visão se baseia na idéia de que a consciência imediata produz crenças

que entram em conflito com aquelas produzidas pela imaginação. Vimos, porém, que somente o raciocínio causal, que se baseia no costume, pode produzir crenças. Ora, mesmo se aceitarmos o conflito entre os dois tipos de crenças que surge, no final das contas, da imaginação, podemos reconciliá-las por meio de argumentos de segunda ordem. Por exemplo, podemos dizer que, embora os sentidos nos informem que o objeto imediatamente presente à consciência não é contínuo, distinto e independente de nós, eles não são confiáveis, e devem ser regulados pela reflexão. Esse raciocínio é o suficiente para eliminar o suposto conflito apontado por Waxman.

Mas então isso tudo quer dizer que Hume não é, no final das contas, um cético? Bom, do que procurei mostrar, segue-se que ele não é. Ele emprega os instrumentos do ceticismo como andaimes para seu projeto geral de acomodar as tendências da natureza humana de modo a constituir a ciência do homem. Mas como devemos interpretar sua proposta de um ceticismo mitigado? O que ele quer realmente dizer com isso? Ora, Hume acredita que, para minar as bases do edifício da metafísica tradicional, ou filosofia abstrusa, precisamos aprender com o cético a duvidar dos fundamentos desse tipo de filosofia. No entanto, a ciência do homem, uma vez que é pensada como sendo "construída sobre uma fundação quase totalmente nova", deve ser considerada como isenta dos pressupostos abstrusos. Se isso for aceito, os sistemas filosóficos anteriores a Hume podem ser impugnados sem problemas. Graças à aplicação de argumentos de segunda ordem, Hume pode dizer ao racionalista cartesiano, por exemplo, que ele superestima a força da razão demonstrativa e, portanto, acaba se emaranhando em raciocínios profundos e obscuros. Para um empirista, ele pode dizer que só a experiência não engendra nossa crença na existência continuada e independente dos objetos externos. Finalmente, ao filósofo naturalista, ele pode responder que o costume é mais adequado do que a razão enquanto fonte de nossas crenças. Como qualquer instinto, o costume é falível e deve ser supervisionado pela razão. Seguir o instinto cegamente é condenar nossas investigações ao fracasso total.

Por que, então, ele se autodenomina um cético (mitigado)? Será que isso contraria minha abordagem? Penso que não. Hume deve

ser visto como adotando um procedimento cético em relação a qualquer filosofia que favorece uma das duas tendências – a razão demonstrativa e os instintos – sobre a outra. Ele nos aconselha a suspeitar de ambas quando elas se isolam e começam a funcionar de modo solitário. Ele nos instrui para, quando isso ocorrer, fortalecer a tendência deixada de lado. Só assim podemos manter o equilíbrio entre as tendências da mente e pensar claramente. Acima de tudo, devemos seguir esta ou aquela tendência sempre até certo ponto.

Concluindo, o ceticismo mitigado é um rótulo que se refere a um procedimento preliminar que deve ser adotado por todos que desejem se dedicar ao estudo da filosofia (cf. E § 116). Esse procedimento prepara o caminho para a ciência do homem.

Bibliografia comentada

Em língua portuguesa, há pouquíssimas obras sobre Hume. O melhor a fazer é ler e reler:

Investigação Acerca do Conhecimento Humano.

David Hume

e compará-la com aquilo que você estudou sobre Kant e Descartes nos capítulos anteriores.

HUME, David. *Investigação Acerca do Conhecimento Humano*. São Paulo, Abril Cultural, 1999.

Reflita sobre

- Qual a crítica de Hume à noção de causalidade.
- Qual a crítica de Hume à noção de substância.
- Por que, de acordo com o livro texto, Hume não é nem um empirista nem um cético.

Referências

ALLISON, H. E.. *Kant's Transcendental Idealism.* New Haven e Londres: Yale University Press, 1983.

AQUILA, R.. *Personal Identity and Kant's Refutation of Idealism. Kantstudien* 70. 1979.

BAIER, A. C. *A Progress of Sentiments.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991.

BAUM, M. *The B. Deduction and the Refutation of Ideal-ism.* The Southern Journal of Philosophy **25** (Suppl.): 89–107.

BECK, L. W.. *Essays on Kant and Hume.* New Haven: Yale University Press, 1978.

______________. A Prussian Hume and a Scottish Kant. in ____________. *Essays* on *Kant and Hume.* New Haven: Yale University Press, 1978. pp.111-29.

______________. *Kant's Theory of Knowledge.* Dordrecht: Reidel, 1974.

BECK, M. & MC GINN, M.. Naturalism and Scepticism. *Phi1osophy.* 1990. 65: 399-418.

BENNETT, J.. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes.* Oxford: Clarendon, 1971.

______________. Kant's Analytic. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

______________. *Locke, Berkeley, Hume.* Oxford: Oxford University Press, 1971.

BERKELEY, G.. *A Treatise Concerning the PrincipIes of Human Knowledge.* Indianapolis: Hackett (abbreviated *PrincipIes)*, 1979.

______________. *Three Dialogues Between Hylas and Philonous.* Indianapolis: Hackett (abbreviated *Dialogues)*, 1982.

DESCARTES, R.. *Euvres et Lettres.* Paris: Gallimard, 1953.

FÕRSTER, E.. Kant's Refutation of Idealism.1985. pp. 287-303.

BIERI, P. & HORSTMANN, RP. & KRÜGER, L. (eds.). *Transcendental Arguments and Science.* Dordrecht: Reidel Co., 1979.

BIRO, J.. Hume's New Science of the Mind. 1993. pp. 33-63.

BRAND, W.. *Hume's Theory of Moral Judgment.* Dordrecht: Kluwer, 1992.

BRETT, N. 1983 'Hume's Debt to Kant.' *Hume Studies* 9: 59-73.

BRUECKNER, A.L.. *Transcendental Arguments I*. 1983. Nous 17, pp. 551-75.

______________. *Transcendental Arguments lI*. 1984. Nous 18, pp.197-225.

______________. *Brains in a Vat*. The Journal of Philosophy LXXXIII. 1986 n. 3, pp. 148-167.

BUBNER, R.. Kant, *Transcendental Arguments, and the Problem of the Deduction*. Review of Metaphysics. 1974 28, 453-467.

BUROKER, J. V.. *On Kant's Proof of the Existence of Mate-rial Objects.* in Funke. 1989. 184–197.

CAPALDI, N.. *Hume: The Newtonian Phi1osopher.* Boston: Twayne Publishers, 1975.

CASATI, R & Dokic, J.. *Brains in a Vat, Language and MetaLanguage.* Analyaia, 51, pp. 91-3.

CHAPPELL, V. C. (ed.). *Hume.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.

COPPOCK, P.. *Putnam's Transcendental Argument*. 1987.Pacific Philosophical Quarterly. 68, pp. 14-28.

DAVIS, J. W.. Going out the Window. in the appendix to *Dialogues Concerning Natural Religion*. London: Routledge, 1991. pp. 196-204.

DELL'UTRI, M.. *Choosing Conceptions of Realism: The Case of the Brains in a Vat', Mind*. 1990. 99, pp. 77-90.

DESCARTES, R.. *OEuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1953.

__________________. *Selected Philosophical Writings*. Trad. John Cottingham, Roberto Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

EBBS, G.. *Scepticism, Objectivity, and Brains in Vats*. 1992. Pacific Philosophical Quarterly, 73, pp. 239-266.

ERDMANN, B.. *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vemunft* (Leipzig, Leopold Voss). 1878.

FISK, M (1971). A Pragmatic Account of Tenses. *American Philosophical Quarterly*, v. 8, n. I, pp. 93-98.

FLAGE, D. E.. *David Hume's Theory of Mind*. London: Routledge, 1990.

FOGELIN, R. J.. Hume's Scepticism. in Norton. 1993. pp. 90-116.
_________________. *The Tendency of Hume's Scepticism*. in Burnyeat. 1983, pp.397-412.

FÖRSTER, E.. *Kant's Refutation of Idealism*. in Holland. 1985: 287–303.

FUNKE, G.. *Akten des* 5. *Internationalen Kant-Congress*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981.

FUNKE, G. & SEEBOLNN, T. M. (eds.). *Proceedings of the Sixth International Kant Congresso* Washington, D.e.: University Press of America, 1989.

_____________________________________. (orgs.). *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*. Washington: University of America Press, 1989.

GALE, R.M. (ed.). *The Philosophy of Time*. New Jersey: Humanities Press, 1968.

GARVE & FEDER.. *Gõttinsichen Gelehrten Anzeigen*. Cidade: Editora, 1787. 19 January 1787, pp. 40-8.

GENOVA, A C.. *Good Transcendental Arguments*. Kantstudien, 75, pp. 469-495. 1984.

GOCHNAUER, M.. *Kant's Refutation of Idealism*. Journal of the History of Philosophy **12**: 195–206. 1974.

GOODMAN, N.. *The Structure of Appearance*. Cambridge: M.I.T. Press, 1951.

GRAM, M.S.. *What Kant Really Did to Idealism*. 1982.

GRIFFITHS, AP.. *Transcendental Arguments*. Proceedings of the Aristotelian Society, supl. 43, 165-180. 1969.

GUYER, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

____________. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HOLLAND, A. J. (org.). *Philosophy, Its History and Histo-riography*. Dordrecht: D. Reidel, 1985.

HUME, D.. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Claredon, 1978.

____________. *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Classics, 1985.

HUME, D.. An *Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon, 1990. (abbreviated *T)*.

____________. An *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon, 1990. (abbreviated Principles of Morals).

____________. *Dialogues Concerning Natural Religion*. London: Routledge, 1991. (abbreviated 'Dialogues').

____________. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Claredon, 1978. (abbreviated *Treatise)*.

___________. *Enquiries (Concerning Human Understanding and Concerning the PrincipIes of MoraIs).* Oxford: Claredon Press, 1990. (citations for the first "Enquiry" are abbreviated *Enquiry).*

KANT, I.. *Dreams of a Spirit-Seer.* London: Macmillan, 1900. (Abbreviated *Dreams).*

_________. *Kants Gesammelte Schriften.* Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902. (abbreviated Ak.).

_________. *Prolegomena.* Indianapolis: Hackett, 1977.

_________. *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff.* New York: Abaris Books, 1983. (abbreviated R.P.).

_________. On Inner Sense, (also known as "Reflections of Leningrad"). *lnternational Philosophical Quarterly,* XXIX(3): 251-61. 1987. (abbreviated "Inner").

_________. *Critique of Pure Reason.* Trad.: N .K. Smith. London: Macmillan, 1990. (abbreviated A for the first edition and B for the second edition).

_________. *Lectures on Metaphysics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Trad.: K. Ameriks, S. Naragon (abbreviated L.M.).

KITCHER, P.. *Kant's Transcendental Psychology.* Oxford: Clarendon Press, 1990.

LACEY, A R.. *A Dictionary of Philosophy.* London: Routledge, 1986.

LEHMANN, G.. *Kant's Widerlegung des Idealismus*. Kant e a Refutação do Idealismo Material 225, Kantstudien 50: 348–362. 1958.

LEIBNIZ, G.W.. *Monadology and Other philosophical Essays*. Trad. e ed.: Paul Schrecker e Anner Martin Schrecker. New York: Macmillan, 1965.

LIVINGSTON, D. W.. *Hume's Philosophy o common Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

LOCKE, J.. An *Essay Concerning Human Understanding.* Oxford: Clarendon, 1975 . (abbreviated 'Essay').

__________. *An Essay Concerning Human Understanding.* Claredon: Oxford, 1975 . (abbreviated *Essay).*

MALACHOWSKI, A.. *Metaphysical Realist Semantics: Some Desiderata.* Philosophia, 16, pp. 167-174. 1986.

MCINTYRE,L.. *Putnam's Brains.* Analysis, XLIV, 2, 202, pp. 59 61. 1984.

MCTAGGART, J.M.E.. *The Nature of Existence.* Cambridge: Cambridge University Press, 1927. v. 2.

__________________________. *Time* in Gale. 1968, pp. 86-97.

MELNICK, A.. *Kant's Analogies of Experience.* Chicago, University of Chicago Press, 1973.

MOHANTY, J. N.; Shahan, R. W. (orgs.). *Essays on Kant's Critique of Pure Reason*. Norman: University of Oklahoma Press, 1982.

MONTEIRO, J. P.. *Hume* e *a Epistemologia.* Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.

MORRIS, W. E.. *Hume's Scepticism about Reason*. Hume Studies 15:39-60. 1989.

NAGEL, T.. *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

NORTON, D. R (ed.). *The Cambridge Companion* to *Hume.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

NUYEN, A. T.. *The Role of Reason in Hume's Theory of Belief.* Hume Studies 14: 372-89. 1988.

PARSONS, C.. *The Transcendental Aesthetico.* ln Guyer. 1992. pp.62-100.

PASSMORE, J.. *Hume's Intentions.* New York: Basic Books, Inc., 1968.

PEARS, D.. *Hume's System.* Oxford: Oxford University Press, 1990.

PATON, H. J.. Kant's Metaphysics of Experience. Nova York: Macmillan, 1936.

PRAUSS, G.. *Kant und das Problem der Dinge an sich.* Bonn: Bouvier, 1974.

PRICHARD, H.A.. *Kant's 1heory of Knowledge.* Oxford: Clarendon Press, 1909.

PUTNAM, H.. *Meaning and the Moral Sciences.* London: Routledge, 1978.

_______________. *Reason, Truth and History.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_______________. *Realism and Reason* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ROBINSON, W. L.. Hume's Scepticism. *Dialogue* 12: 87-99. 1973.

ROSENBERG, A.. Hume and the Philosophy of Science. in Norton. 1993, pp. 64-89.

RUSSELL, B.. *An Inquiry into Meaning and Truth.* London: George Allen and Unwin, 1980.

SACKS, M.. *The World We Found.* London: Duckworth, 1989.

SCHWYZER, H.. *1he Unity of Understanding.* Oxford: Clarendon Press, 1990.

SEARLE, J.. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1994.

Sextus Empiricus. *Outlines of Pyrrhonism.* Trad.: R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1990. (abbreviated O.P.). v. 1.

SKORPEN, E.. *Kant's Refutation of Idealism*. Journal of the History of Philosophy **6**: 23–34. 1968.

SMART, J.J.C.. *Philosophy and Scientific Realism.* London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

SMITH, N. K.. *The Philosophy of David Hume.* Macmillan: London, 1949.

SMITH, N. K.. *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason.* London: Macmillan, 1984. (Sophical Quarterly, 44, pp. 212-222).

STEINITZ, y.. *Brains in a Vat: Different Perspectives*. 1994.

STEM-ZWEIG, L.. *The Object of Sensible Intuitiono*. *ln* Funke. Cidade: Editora, 1981. pp. 456-61.

STEPHENS, L. & Russow, L. M.. *Brains in Vats and the Intemalist Perspective*. Australasian Journal of Philosophy, 63, pp. 205-12. 1985.

STRAWSON, P.. *Individuals*. London: Methuen, 1959.

____________________. *Transcendental Arguments*. Journal of Philosophy, 65, pp.241-256. 1968.

____________________. *Scepticism & Naturalism: Some Varieties.* London: 1985.

____________________. *Analysis and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

____________________. *The Bounds of Sense.* London: Methuen, 1966.

____________________. *Entity* & *ldentity.* Oxford: Oxford University Press, 1997.

STROUD, B.. *Hume.* London: Routledge, 1977.

______________. Hume's Scepticism: Natural Instincts and Philosophical Reflection. *Philosophical Topics* 19: 271-291. 1991.

______________. *Hume*. London: Routledge, 1977.

______________. *Kant and Scepticism.* in Burnyeat. Cidade: Editora, 1983. pp. 413-434.

______________. *The Significance of Philosophical Scepticism.* Oxford: Claredon, 1984.

TIPTON.. *Berkeley: The Philosophy of lmmaterialism.* Bristol: Thoemmes Press, 1994.

TURBAYNE, C.. *Kant's Refutation of Dogmatic Idealism*. Philosophical Quarterly 5: 225-44. 1955.

TWEYMAN, S.. Hume's Dialogues on Evil. in the appendix to *Dialogues Concerning Natural Religion.* London: Routledge, 1991. pp. 187-95.

TYMOCZKO, T.. *Brains Don't Lie*. in Roth. 1990.

VAIHINGER, H.. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernu1ift*. 1881. (Stuttgart, W. Spemann)

VALBERG, J.. *The Puzzle of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

VANTERPOOL, R. V.. Hume's Account of General Rules.' *Southern Joumal of Philosophy* 12: 481-92. 1974.

WALKER, R. C. S.. *Kant on the Perception of Time*. ln Beck. 1969, pp. 160-80.

_____________________. *Kant*. London: Routledge, 1978.

_____________________. *Idealism: Kant and Berkeley*. In Foster. 1985, pp. 109- 29.

WALSH, W.H.. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

WAXMAN, W.. *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_________________. *Time and Change in Kant and McTaggart*. Graduate Faculty Philosophy Journal, V. 16, n. 1. 1992.

WILKERSON, T. E.. *Kant's Critique o/Pure Reason*. Oxford: Clarendon, 1976.

WINKLER, K. P.. *The New Hume*. Philosophical Review 100: 541-79. Cidade: Editora, 1991.

WINTERS, B.. *Hume on Reason*. Hume Studies 5: 20-35. 1979.

WOLFF, R.P.. *Hume's Theory of Mental Activity*. Philosophical Review 69: 289-310. 1960.

________________. *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge: Mass. Harvard University Press, 1963.

WRIGHT, J.P.. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1983.

ZWEIG, A. (ed.). *Kant's Philosophical Correspondence*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.